مجلة العرفان للدراسات الصوفية
المجلد 04 ـ العدد 01 ـ السنة 2021

ISSN 2602-7526
ص 48 - 83

الهرمينوطيقا الصوفية لدى ابن عربي: من التأويل إلى الكشف

The Sufi Hermeneutics of Ibn Arabi : from interpretation to revelation

هشام داني

جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، المغرب.

hichamdani94@gmail.com

ملخـص:

يسعى هذا البحث إلى تحليل الأسس العامة التي بنى من خلالها ابن عربي تصوره للعلاقة الرابطة بين العقل والشرع، وهي علاقة يسودها منطق التكامل الوظيفي من منطلق أن العقل مكمل للإيمان، وذلك بضوابط لا تخرج عن سياق المصالح الشرعية. لهذا السبب وجه ابن عربي الممارسة التأويلية بجعلها آلية برزخية إيجابية يحمي من خلالها العقلُ الشرعَ بآلياته التفسيرية وحدوده الاستدلالية.

إلا أن التأويل بما يتمتع به من انفتاح لامتناهي لدلالاته قد يجلب للمقاصد الشرعية بعض الضرر، إيمانا منه بقدرته الفائقة على إيجاد الأجوبة النهائية لكافة الوضعيات الوجودية التي يهمس بها النص القرآني، مما حدا بابن عربي لنقد النظر العقلي مستعيضا عنه بآلية أخرى قادرة على فهم الوجود، وهي آلية الكشف المضبوطة هي الأخرى بضوابط ومقتضيات وقواعد.

الكلمات المفتاحية : التكامل الوظيفي؛ آلية برزخية؛ التأويل؛ النظر العقلي؛ الكشف.

Abstract

This research seeks to analyze the general foundations through which Ibn Arabi Built his conception of the linking relationship between reason and Sharia, a relationship dominated by the logic of functional integration from the premise that reason is complementary to faith, with control that do not depart from the context of legitimate

interests. For this reason, Ibn Arabi directed the hermeneutic practice by making it a positive isthmus mechanism through which it protects the legitimate reason with its explanatory mechanisms and deductive limits.

However, interpretation, with its infinite openness to its connotations, may bring some harm to the legitimate purpose, in his belief in his superior ability to find the final answers to all existential situations that the Quranic text utters. This prompted Ibn Arabi to criticize rational consideration, as he replaced it with another mechanism capital of understanding existence. It’s also the exact detection mechanism with control, requirement and rules.

Keywords : Function integration, isthmic mechanism, interpretation, Mental sight, detection

مقدمة:

اقترن التأويل الصوفي عند ابن عربي بمفهوم النظر العقلي، حيث كان لهذا النظر نصيب وافر في توجيه الممارسة التأويلية، حيث للعقل وظيفة برزخية تكمن في إحداث المطابقة بين النص والتأويل، لكن أهم ما تواجهنا به النصوص الأكبرية هي نقد التأويل.

إن موقف ابن عربي من العقل لا تحكمه ثنائية الرفض والقبول، فهو لا يقبله لأنه قاصر على تحقيق المعرفة اليقينية، ولا يرفضه باعتبار دوره في تقنين بعض مصادر المعرفة، بل تندرج قيمة العقل انطلاقا من فعل الضرورة التي تجعل منه أداة وحيدة لفهم الشريعة. فالشريعة لا تفهم إلا به، حيث يفهمها ابن عربي على ضوء ما يقرره العقل من أجل المصلحة العامة، ومن ثم، ترجع قيمة النظر العقلي إلى قدرته على حماية أسس الإيمان العام. ويقترب فهم ابن عربي للشريعة من حيث ظاهرها من فهم ابن رشد وابن حزم، وهو مبني على الإيمان بقيمة العقل الوجودية والمعرفية الذي كرمته الشريعة الإسلامية. فالنصوص القرآنية مجدت العقل وأهابت باللجوء إليه عند وقوع بعض المعضلات في مسائل الشريعة.

1. منزلة الوجود الإنساني بين العقل والتاريخ

1.1 موقف ابن عربي من علاقة العقل بالشرع:

يربط ابن عربي بين العقل والشرع، فقيمتهما متكافئتان من حيث موقعهما من الجناب الإلهي الأعظم، إذ العقل يبين قدرة الله على الإيجاد، أما الشرع فيدل على الأمر الإلهي الذي به كان الوجود، وإن وقع على الممكن الذي صار وجودا، وكان بذلك حالة معقولة تبين الوجود والعدم، فهي حالة يقر بها العقل ويخبر عنها الشرع، ومن هنا تقررت وظيفة العقل من حيث الدلالة على فعل الإيجاد، أما وظيفة الشرع فهي إخبارية بهذا الإيجاد، وعليه "**دل العقل على أن الإيجاد متعلق بالقدرة، ودل الشرع على أن الوجود يقع عن الأمر الإلهي، فلابد أن ننظر في متعلق الأمر ما هو؟ وما هو متعلق القدرة؟ حتى نجمع بين العقل والسمع، فنقول الامتثال قد وقع بقوله: "كن"، والمأمور به إنما هو الوجود، فتعلقت الإرادة بتخصيص أحد الممكنين، وهو الوجود، وتعلقت القدرة بالممكن فأثرت فيه الإيجاد. وهو حالة معقولة بين العدم والوجود. فتعلق الخطاب بالأمر لهذه العين المخصصة بأن تكون فامتثلت فكانت**"[1].

وتتأسس العلاقة الترابطية بين العقل والشرع حينما يأمر العقل صاحبه بالنظر في أحكام الشرع، ثم الأخذ بها على أساس أن الأحكام الشرعية لا تناقض مصلحة الناس، لكن ومع سيطرة الطبع على الإنسان، يتدخل العقل لإعادة التوازن الذي سطره الشرع للنفس البشرية، فَيُقَايِسُ مطلب الطبع مع حكم الشريعة، وبعد ذلك، يقبل مطلبه أو يرفضه بحسب ما يقتضيه منطق الحاجة البشرية ومنطق الشرع، فالطبع يتملكه جموح السيطرة "**فيريد نيل غرضه، فينظر العقل ما حكم الشرع الإلهي في ذلك الغرض، فإن رآه محمودا عند الله أمضاه، وإن رآه مذموما نبه النفس عليه، وطلب منها العون على قمع هذا الغرض المذموم، فساعدته فنصرت العقل بقبول الخير، وذلك لتكون كلمة الله المشروعة هي العليا**"[2].

وتكمن وظيفة العقل عند ابن عربي في أنه ينجي الإنسان من الاعتقاد في أن مصلحته تقوم على ما يمليه عليه الطبع والهوى، ويسلمه إلى الشرع عبر حركة ردع تهز قدسية الهوى لدى الإنسان، ويصور ابن عربي هذه المسألة قائلا: "**فإن استعملك الهوى أرداك، وإن استعملك العقل الذي بيده سراج الشرع نجوت وأنجاك الله، فإن العاقل السليم المبرأ من صفات النقص**

والشبه هو الذي فتح الله عين بصيرته لإدراك الأمور على ما هي عليه، فعاملها بطريق الاستحقاق، وأعطى كل ذي حق حقه"[3].

إن نصوص ابن عربي التي استشهدنا بها تبرز لنا جيدا أن الإنسان فضاء لصراعات قاتلة بين العقل والهوى، فكل مركب يحاول السيطرة على المملكة الإنسانية وطبع الإنسان بطابعه الخاص، لذا كان "**السَّبَبَ الذي لأجله نشأت الفتن ووقعت الحروب حتى كشفت عن ساقها وعمت الوقائع جميع أقطار المملكة – أي المملكة الإنسانية – وآفاقها هو طلب الرئاسة على هذا الملك الإنساني ليخلصه من حصل بيده إلى النجاة، إذ لا يصح عقلا ولا تدبيرا ملك بين أميرين متناقضين في أحكامهما (لو كان فيهما آلهة لفسدتا)**"[4]. لذا، يكمن سبب الحرب المستعرة بين العقل والهوى في عدم اللجوء إلى الشرع والعقل، لأنهما يؤكدان أن الغلبة الرئاسية لا تكون إلا لواحد منهما، وإذا صحت الرئاسة لأحد الأميرين، سواء الذي اتصف بالهوى أو لذاك التي اتصف بالعقل، فلابد من نشوب الحرب لأن "**الهوى يتخيل أن النجاة في حيزه، والروح يعلم أن النجاة في حيزه، فنشأ الخلاف ووقع الشتات**"[5]. ولو احتكم الإنسان إلى الشرع والعقل ما كان لحرب الرئاسة أن تمزق حضوره الأنطولوجي في هذا العالم، ولآمن "**بالمقالات الشرعية المنزلة من الله، لأنها ما جاءت لتخالف العقل، بل جاءت بموافقة العقل**"[6].

2.1 التصور الصوفي للطبيعة الإنسانية :

وكما أن للعقل قيمة معرفية ووجودية، فإن قيمة الشرع تكمن في قهر مشاعر الإدعاء الربوبي لدى الإنسان، إذ لا ننكر عمق أسرار الألوهية فيه، لكن الإنسان يصل إلى مستوى من الاعتقاد ينسج به وهما بأنه يمتلك نصيبا من مركزية الربوبية في الوجود. فالإنسان الذي بوأه الله مكانة عالية في هذا الوجود وعلمه الأسماء الإلهية قد تجاوز مكانته وخرج عما حَدَّهُ الله له، فطغى وتجبر، فجاءت الشريعة لترد الإنسان إلى حقيقته، وتقهر جبروته المزعوم في ادعاء الألوهية. وعليه، كانت الشريعة دواء لداء الإنسان المتمثل في كبريائه، وهو تذكير من طرف الشريعة بضعفه وعدمه الأصلي. وقد عالج ابن عربي هذه المسألة بقوله: "**لما علم الله سبحانه أن سر الألوهية في**

الإنسان داء عضال، كَثَّرَ الأدوية، ومازال ينبهك في كتابه العزيز على أدويتك لهذا الداء لتستعملها فتبرأ منه"[7].

ويرى ابن عربي أن الضعف الإنساني ذو مستويات مركبة، لكنه يميز بين الضعف القائم على الإيجاد والضعف القائم على المعرفة. وهما ضعفان يجسدان قمة الإنسان المخلوق من الرحمة الإلهية والمنتشي بكأس الأسرار الربانية، لكن بين الضعفين قوة تمثل اجتماع الأسرار الكبريائية في النفس الإنسانية، ويبرز ابن عربي توسط القوة بين الضعفين انطلاقا من تأويله للنص القرآني الآتي **(الله الذي خلقكم من ضعف، ثم جعل من بعد ضعف قوة، ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبا)**[8] ، "**فالضعف الأول بحكم التحقيق لا بحكم التفسير، خلقه إياك على فطرة العالم كله، والقوة نفخة سر الجمعية العامة الكبريائية فيك بعد تسويتك. والضعف الثاني والشيبة هو ما حصل لك من شراب دواء المعرفة الذي أعطاك فاستعملته، وبهذا تقع الفائدة"**[9].

ومن ثم، أبرز ابن عربي تنوع الأسرار الإلهية التي تحيط بالكون الإنساني في كل مرحلة من مراحل تكونه، من الإيجاد إلى المعرفة، وانفصال النوع الإنساني عن العالم بتملكه سر الألوهية، **"فلست – أي الإنسان – من نمط العالم في شيء، ولا تتميز معهم البتة، فإنك انفصلت عنهم بسر الألوهية، فإن استعملته ولم تشرب من هذه الأدوية شيئا خرجت مع فرعون والنمرود وكل من ادعى الربوبية على قدره"**[10].

وبقدر ما اعتبر ابن عربي ازدواجية الظاهر والباطن، التي يقوم على أساسها الوجود البشري، مجالا لالتقاء النسبي بالمطلق التقاءا حيويا في حياة الإنسان، فقد اعتبر من ناحية أخرى أن هذه الازدواجية تمثل جوهر المعضلة المعرفية. فالظاهر هو منظومة الحقائق الكونية، وهو حجاب على الباطن بنفس الكيفية التي تحجب بها حقائق الكون حقائق الألوهية، ويتشكل الحجاب انطلاقا من الكيفية التي ينظر بها الإنسان إلى ذاته في شقيها، المادي والباطني. "**فالإنسان إذا نظر إلى باطنه وكونه على الصورة الإلهية اغتر وأصابه الكِبْرُ وتجاوز ظاهره الكوني المادي، ووصل به الأمر إلى ادعاء الألوهية، وإذا نظر إلى جانبه المادي الكوني متجاهلا باطنه الإلهي استغرقته حاجاته المادية، وهبط إلى أسفل من درك الحيوان والجماد"**[11]. وعليه، يُخْرِجُ الإنسان من دائرة تفكيره منطق المغايرة والاختلاف الذي يعتبر بمثابة الفارق الأساس بين الخالق والمخلوق، فاستكناه

الإنسان لذاته ونظره إلى بعده الإلهي الباطني دون استحضاره لهذا المنطق الفاصل بين الأصل والصورة، هو ما يعرضه لادعاء الألوهية بسبب الصورة الجامعة بين الله والإنسان، "**ولذلك لم يَدَّعِ أحد من خلق الله الألوهية إلا الإنسان، ومن سواه ادعيت فيه وما ادعاها**"[12]. وما ادعى الإنسان الربوبية إلا عندما نظر إلى علاقته مع الله من زاوية المماثلة فقط دون الزوايا الأخرى، وهو ادعاء يمنعه من تذوق سر العبودية، والذي يعتبر منطقَ المفارقة إحدى شروطها الأساسية، فالإنسان الذي يدعي الألوهية "**يعلم من نفسه ويعلم كل سامع من خلق الله أنه كاذب في دعواه، وأنه عبد ولذلك خلقه الله. فلهذا قيل فيه إنه خصيم مبين أي ظاهر الظلم في خصومته**"[13].

إن للإنسان قدرة على أن يجمع منطقي المغايرة والمماثلة في نسقه النفسي والذهني، فصحيح أن الله تعالى جعل الإنسان على الصورة الإلهية، لكنه وهبه صفة التمييز بين الألوهية والصورة الإلهية التي خلق عليها، وجاءت الشريعة لتضمن للإنسان سلامة هذا التمييز برده إلى حقيقته والاعتقاد في طينتها المتأصلة فيه.

وتمثل الشريعة وسيطا بين طرفين، "**الطرف الوجودي والطرف المعرفي من الناحية الوجودية، فالإنسان على فطرة العالم (وهذا هو الضعف الأول في الآية)، وفيه سر الألوهية (وهذه هي القوة في الآية). من هذه الناحية يأتي الإدعاء والكبر والداء، فتأتي الشريعة بمثابة الدواء لترد الإنسان إلى عبوديته (وهي حالة الضعف الثانية، فيدرك الإنسان ضعفه الأول وأصله الوجودي العدمي).**[14] ويكمن دور الشريعة الوسائطي في تفريغ فائض الإحساس بسر الألوهية إلى الحد الذي يتساوى فيه مع عملية رفع مستوى الإحساس بالحقيقة الترابية للكائن الإنساني، "**وبذلك يلتقي طرفا الوجود والمعرفة عن طريق وسيط الشريعة**"[15].

ولعل في ربط الشريعة بين الوجود والمعرفة وموازنتها بين الإحساس بسر الألوهية والإحساس بالحقيقة الترابية ما يدل على أن التوازن القائم في صلب ثنائيات الظاهر والباطن والأول والآخر متأصل في روح الشريعة، التي تظهر حقائق الكون وتكشف حقائق الألوهية، إنها تقوم بوظيفتي الإظهار والكشف.

على هذا الأساس، توحي الشريعة بالمماثلة بين الله والإنسان، حيث خلق الله الإنسان على صورته، لكن لا ينبغي أن يفهم من هذا التصور تغليب الجانب الإلهي في الإنسان على جانبه المادي الآخر أو العكس، فالأخذ بالظاهر دون الباطن أو الباطن دون الظاهر لا يؤدي إلى كمال المعرفة، وإنما إلى واحدية المعرفة، وأفضلية الكائن الإنساني على باقي الكائنات إنما ترجع إلى الرفعة الإلهية التي ميزه الله بها، ولا تتحقق هذه الرفعة إلا بكمال المعرفة، "**فالرفعة الإلهية التي جاءت بها الشريعة في وصف الإنسان ليست رفعة ذاتية له من حيث عينه، ولكنها رفعة بالإعارة والإضافة**"[16]. ومصدرها هو المحبة الإلهية التي كانت سببا في خلق آدم على الصورة الإلهية، وهذه الرفعة "**تعطيها الحقائق، لا تعصم من نار ولا تدخل نعيما، ولا يدخل بها أهل الجنة في جنتهم ولا أهل النار في نارهم، فلا فائدة فيها ولا سلطان لها على السعادة، وبها زلت أقدام أكثر أهل هذه الطريقة، وهي التي أخرجتهم عن الشريعة**"[17].

فالإنسان الذي يتوق إلى تحقيق الكمال الإنساني لابد أن تكون معرفته معتمدة على باطن الشريعة وظاهرها، لأن قيام المعرفة على ظاهر الشريعة لوحده يؤدي إلى نسيان سر الألوهية والاستغراق في تلبية حاجاته الجسدية، في حين يكمن خطر المعرفة القائمة على باطن الشريعة في مخالطة الكبرياء نفس الإنسان وادعاءه للألوهية، ومن هنا مجدت الشريعة العقل باعتباره الأداة التوفيقية بين الظاهر والباطن، "**فالعاقل أوجب على نفسه بعقله تعظيم خالقه، والموجب الله، لأنه الذي وهبه ذلك العقل، فقام العقل له مقام الرسول لنا. فنظر العاقل بعقله في وجود لما يستند هل هو في نفسه لم يزل كذلك أو هو الذي أوجد نفسه، فاستحال عنده الأمران...فلما استحال ذلك عنده استند إلى موجد ماهو عينه، فنظر فيما ينبغي لذلك الذي استند إليه، فنزهه عن كل نعت يفضي اتصافه به إلى حدوثه**"[18].

ولا يخاطب الله عز وجل في البشر ظاهرهم دون باطنهم ولا العكس، ولا يمكن تصور أن المطلوب مجرد الأداء الشكلي للشعائر والطقوس دون أن ينعكس أثر هذا الأداء على الباطن الروحي، فتكتمل الدائرة التي تصل الباطن بالظاهر، وتصل الإنسان بالوجود، وتعيد الإنسان إلى أصل وجوده الروحي العميق، أي إلى أصله الإلهي، فالله قد "**خاطب الإنسان بجملته، وما خص ظاهره من باطنه، ولا باطنه من ظاهره، فتوفرت دواعي الناس أكثرهم إلى معرفة أحكام الشرع**

في ظواهرهم، وغفلوا عن الأحكام المشروعة في بواطنهم، إلا القليل وهم أهل طريق الله، فإنهم بحثوا في ذلك ظاهر وباطنا"[19]، فالظاهر والباطن ليسا مجرد وجهين لعملة واحدة، بل هما حقيقتان مستمدتان من حقائق الألوهية ومن الأسماء الإلهية الواردة في القرآن.

2. الوجود والعقل في عرفان ابن عربي

1.2 التصور الصوفي للوجود والعقل :

إن التصور الدائري للوجود الذي يربط فيه ابن عربي بين الأول والآخر والظاهر والباطن، يجعل من هذه الثنائيات تجليات لحقيقة واحدة هي مركز دائرة الوجود، حيث كل نقطة في محيط الدائرة تواجه نقطة المركز بذاتها، فكذلك موجودات دائرة الوجود، فإن كل عنصر منها ينظر إلى مُوجِدِهِ مباشرة، مدركا بذلك أصله ونشأته، وبمعنى آخر، كل ظاهر في الوجود يدرك باطنه.

ولا تنبع الحاجة إلى الشريعة من دورها الفعال في ربط أولية الإنسان بآخريته أو ظاهره بباطنه فقط، بل في اعتبارها تشكل الميزان الذي على أساسه يعتدل نظام الكون، وبدون هذا الميزان، يُخْشَى من الاختلال الذي من الممكن أن يعتور نظام الكون. فالأسماء الإلهية التي وجهها الأمر الإلهي لإظهار الممكنات من حالة العدم إلى حالة الوجود، تتضمن في طبيعتها عناصر الاختلاف التي تؤثر بدورها في بنية الوجود الظاهر، وتكمن القوة التأثيرية لعناصر الاختلاف هذه في أنها تجعل الكائن البشري تتجاذبه مشاعر ادعاء الألوهية بقدر ما تتجاذبه مشاعر الانحطاط الحيواني، من هنا ارتبطت مقصدية التنزيل من حرصه على تخفيف حدة هذا التقاطب، وتجعله ذا طبيعة تآلفية بعدما كانت طبيعته تنافرية، فتحول الإنسان بذلك إلى كائن قادر على جمع المتناقضات وفق نظر عقلي محدد.

ويصور ابن عربي تنزل الشريعة انطلاقا من حركة استعطافية رجائية توجهت بها أعيان الممكنات إلى الأسماء الإلهية، معبرة عن خوفها من الاختلاف الذي قد يؤثر سلبا على ظهورها، فتجد نفسها — أي أعيان الممكنات — راجعة إلى حالة الوجود العدمي — أو البطون — الذي كانت فيه. ونفس الخطر تخوفت منه الأسماء الإلهية، إذ أن الممكنات إذا عادت إلى حالة الوجود العدمي، فإن هذا يعني زوال سلطة الأسماء الإلهية، وعودتها إلى حالة البطون في الذات الإلهية، وهي حالة ما فوقه هواء وما تحته هواء، كما يقول ابن عربي. ويصور ابن عربي حوار الممكنات للأسماء الإلهية ومخاطبتها لها معبرة عن مخاوفها قائلا: **"أنتم أيها الأسماء لو كان حكمكم على**

ميزان معلوم وحد مرسوم بإمام ترجعون إليه، يحفظ علينا وجودنا، ونحفظ عليكم تأثيراتكم فينا، لكان أصلح لنا ولكم"[20].

ولحل معضلة إمكانية رجوع الأسماء الإلهية إلى بطونها برجوع أعيان الممكنات إلى وجودها العدمي، قامت "**الأعيان (أعيان الأسماء الإلهية) إلى الاسم (الله)، الذي حولهم إلى الاسم الإلهي (المدبر)، فقام بأمر الحق بمخاطبة الاسم الإلهي (الرب) قائلا له : افعل ما تقتضيه المصلحة في بقاء أعيان هذه الممكنات، وهكذا قام الاسم الإلهي (الرب)، بوصفه الاسم الإمام باتخاذ الاسم الإلهي (المدبر) وزيرا أولا، والاسم الإلهي (المفصل) وزيرا ثانيا (يدبر الأمر يفصل الآيات لعلكم بلقاء ربكم توقنون)، فحد الاسم الإلهي (الرب) لهم ووضع لهم المراسم لإصلاح المملكة (وليبلوهم أيهم أحسن عملا)، وجعل الله ذلك على قسمين: السياسة الحكمية (النواميس) وهي عن الهام من الله، ولكن واضعيها لا يشعرون، والسياسة الشرعية"**[21].

استنادا إلى نص ابن عربي، تعتبر الشريعة الميزان الكوني الشامل، وهو ميزان له جانبان: الثابت والمتغير أو الظاهر والباطن، فهناك الثابت الذي اتفقت عليه كل الشرائع المنزلة من عند الله، وهناك متغيرات الزمان والمكان، كما تعبر عنها الشرائع في تتاليها الزماني الخطي، و بمعنى أصح، اعتبرت مسألة تتابع الرسل والأنبياء بمثابة تمظهرات لحقيقة نبوية واحدة، وهي الأصل، في حين عبرت عن هذه الحقيقة بعثات نبوية تمثل فروعا لهذا الأصل، فالرسل تتابعت "**على اختلاف الأزمان واختلاف الأحوال، وكل واحد منهم يصدق صاحبه، وما اختلفوا قط في الأصول التي استندوا إليها وعبروا عنها، وإن اختلفت الأحكام، فتنزلت الشرائع ونزلت الأحكام. وكان الحكم بحسب الزمان والحال. قال تعالى: (لكل جعلنا شرعة ومنهاجا)**[22] ، **فاتفقت أصولهم من غير خلاف في شيء من ذلك. وفرقوا بين هذه السياسات النبوية المشروعة من عند الله، وبين ما وضعت الحكماء من السياسات الحكمية التي اقتضاها نظرهم، وعلموا أن هذا الأمر أتم وأنه من عند الله بلا شك"**[23].

إن اختلاف الشرائع ليس إلا اختلافا في التفاصيل والأحكام دون الأصول، بل ويذهب ابن عربي إلى القول بأن الشرائع الوضعية هي في حقيقتها إلهام من الله، إذ لا يوجد في الوجود ما

لا يتعلق به اسم إلهي، لكن هذه المسلمة الصوفية تفرض ضرورة تفسير اختلاف الشرائع، سواء كانت نبوية أو وضعية، باختلاف بنية الوجود لاختلاف دلالة الأسماء الإلهية في حد ذاتها.

إن النظر العقلي يوجب تعظيم الخالق والإقرار بربوبيته وتنزيه ذاته، ويرجع الأمر الإلهي بضرورة تحكيم النظر العقلي إلى أنه سبحانه وتعالى أورد لنا الدلائل العقلية على وجوده وعلى ارتباط بقاء العالم به، فبقاء العالم ووجوده مرتبطان بصفة الأحدية الإلهية، التي تبرز واضحة في قوله تعالى: "**قل لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا**"[24]، وقد بين ابن عربي أن صفة الأحدية هي التي ضمنت سلامة وجود العالم، ففي الآية السابقة "**دل الله عز وجل على أن الموجد للعالم لو لم يكن واحدا ما صح وجود العالم، وهذا دليل الحق فيه على أحديته، وطابق الدليل العقلي في ذلك، ولو كان غير هذا من الأدلة أدل منه عليه لعدل إليه وجاء به، وما عرفنا بهذا ولا بالطريق إليه في الدلالة عليه**"[25].

وانطلاقا من إيمان ابن عربي بقيمة النظر العقلي في الدليل على وجود الله وأحديته، بل أن الله عز وجل حث على معرفته باستخدام النظر العقلي، فإن قيمة هذا النظر تتسع لتشمل توظيفه كقياس في مسائل الشريعة وجعل باب الاجتهاد مفتوحا، ومن هنا جَوَّزَ ابن عربي قياس الغائب على الشاهد ورأى أنه يجب الأخذ بالقياس والاجتهاد سواء أصاب المجتهد أم أخطأ، "**فالشارع أثبت حكم المجتهد وإن أخطأ، فإنه مأجور، فلولا أن المجتهد استند إلى دليل في إثبات القياس من كتاب أو سنة أو إجماع، أو من كل أصل منهما، لما حل له أن يحكم به، بل ربما يكون في حكم النظر عند المنصف القياس الجلي أقوى في الدلالة على الحكم من خبر الواحد الصحيح، فإنا إنما تأخذه خبر الواحد الصحيح بحسن الظن برواته**"[26].

لذا، يعترف ابن عربي بقيمة النظر العقلي، فهو شرط أساسي للصوفي الكامل، لأنه من يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا، وما من شيء وصفه الله بالكثرة إلا وفارقته القلة فلم تدخله، وسبب وصفه للحكمة بالخير الكثير هو أنها سارية في الموجودات التي وضعها الله، والإنسان مسؤول عن حمل أهم الأمانات وهي النظر في الموجودات، إذ بها يلامس مظاهر الألوهية في شمولها ويرصد سريان الحكمة الإلهية في الوجود.

إن حدسية المعرفة الصوفية هي ما ميزت موقف ابن عربي من العقل والنظر العقلي باستحالة وصولهما إلى الحقيقة المطلقة، فانتقاده لهما نابع من كون المعرفة العقلية محدودة ومقصورة، لا يقدم العقل من خلالها إلا حقائق مرتبطة بالواقع المادي الطبيعي، وأقصى نقطة يمكن أن يصل إليها لا تتجاوز البرهنة على وجود الله، فالعقل عاجز عن الوصول إلى الحقيقة، وعاجز كذلك على التعبير عن اللغة التي تصاحب مسيرة الوصول هذه، "**فَتَعَذُّرُ التعبير عن حقائق التصوف بألفاظ اللغة راجع أساسا إلى عدم القدرة على التعبير عن حقائق التصوف بألفاظ اللغة العادية، بل يرجع بشكل أساسي إلى أن هذه اللغة موضوعة ضمن قوالب العقل**"[27]. وحيث أن الصوفي لابد أن يعيش في العالم المادي الذي تسوده قوانين المنطق، فإن حساسيته الانفعالية من قضايا الوجود تجعل من تجربته تجربة "**تنتمي إلى عالم آخر هو عالم الوحدة لا عالم الكثرة، لهذا حين ينتهي من تجربته ويريد أن ينقل مضمونها إلى الغير من خلال تَذَّكُرِهِ لها، تخرج الكلمات من فمه، فيتعجب حين يجد نفسه يتحدث بالمتناقضات، وهنا يتهم اللغة بالقصور ويعلن أن تجربته يصعب التعبير عنها**"[28].

وخلاصة القول، فإن ابن عربي يعطي قيمة كبرى للعقل، إذ عده منة الله للإنسان عندما افتتح رسالة الأنوار قائلا، "**الحمد لله واهب العقل ومبدعه، وناصب النقل ومشرعه، له المنة والطول، ومنه القوة والحول**"[29]، وهو إحدى الأقانيم الثلاثة للمعرفة، إلى جانب الكشف والشرع. يقول ابن عربي مبرزا سمة التكاملية الرابطة بينهما:

وزن البسيط :

لَلشَّرْعِ نُورٌ وَلِلأَلْبَابِ مِيـزَانُ وَالشَّرْعُ لِلعَقْلِ تَأْيِيدٌ وَسُلْطَـانُ

وَالكَشْفُ نُورٌ وَلَكِنْ لَيسَ يُدْرِكُهُ إِلاَّ عُقُولٌ لَهَا فِي الوَزْنِ رُجْحَانُ[30]

بهذا المعنى يعضد العقل الأقانيم الأخرى المشَكِّلَةِ لِكُنْهِ المعرفة الصوفية، وهو جامع بين صفتي الربوبية والعبودية في الإنسان، وبه أحرز السيادة على ما عداه من الكائنات، وهو "**آلة إدراك وحكم في نفس الآن، وضعه الله في الإنسان لِيُدْرِكَ به إما بالوهب الإلهي المباشر (عقل ضروري)، وإما بالتعمل والقصد من خلال استعمال أدوات الإدراك الحسي، خاصة، ثم توظيف باقي قوى النفس، كل فيما خُلِقَ لَهُ**"[31].

والعقل أداة المعرفة، وهي واجب يفرضه الشرع، والخالق عز وجل ما دعا أصحاب العقول إلى معرفته إياهم له إلا بعد أن "**ركب فيهم سبحانه من القوة العقلية، وجعل نفس العقل للعقل آية، وأعطاه القوة الذاكرة المذكرة التي تذكره ما كان تجلى له من الحق حتى عرفه شهودا ورؤية، ثم أرسل حجب الطبيعة عليه، ثم دعاه إلى معرفته بالدلالات والآيات، وذكره أن نفسه دلالة عليه، فلينظروا فيها، وفيه علم الحدود التي توجب للناظر العاقل الوقوف عندها**"[32].

وقد أسند ابن عربي وظيفتين أساسيتين للعقل وهما : معرفة علم النشأة الأولى والمسماة بعالم الذر، وعلم النشأة الآخرة، وهما من المهمات التي يوجبها الشرع، ويبني ابن عربي تصوره هذا انطلاقا من الآيتين الكريمتين (**كما بدأكم تعودون**)[33] و(**لقد علمتهم النشأة الأولى فلولا تذكرون**)[34] ، فالخالق "**بدأنا على غير مثال وعلمنا ذلك، كذلك يعيدنا على غير مثال، واعلم أن من ثواب الدار الآخرة ونسبة الإنسان إليه علم النشأة الآخرة**"[35]، فإذا كان علم النشأة الأولى وعلم النشأة الآخرة هما من مهام العقل التي يوجبها الشرع، فإن مرتبة العقل ستكون بلا شك عالية وذات قيمة أنطولوجية، وهذا ما يفسر لنا أسبقية خلقه على سائر الموجودات في التفسير الصوفي لمسألة الخلق.

ويرى ابن عربي أن للعقل ثلاث مهام رئيسية وهي:

الأولى: ضرورة العقل بالنسبة للمتصوف، لأنه يبعده عن الشبهات ومواضع الهلاك، ويساعده على تصفية الروح كي تندرج في مدارج الصفاء، وتصبح جاهزة لتلقي الكشف، فإن "**الذي عند العقل من العلم بالله من حيث فكره علم التنزيه، وفيه علم تصريف الحكمة الإلهية في النوع الإنساني خاصة، دون سائر المخلوقات، وفيه علم ما ينبغي أن يكون عليه العاقل إذا رأى في الوجود ما يقضي له العقل بالوقوف عنده، والعدول عما في الأخذ به من مذام الأخلاق**"[36].

الثانية: العقل بوصفه أداة تثبت الصوفية في تجربته، وقد شدد ابن عربي على هذا الأمر قائلا: "**وليكن أول شيء تُسْأَلُ عنه العقل، لأن جميع الأشياء لا تدرك إلا بالعقل، ومتى أردت الخدمة لله، فاعقل لمن تخدم ثم أخدم**"[37].

الثالثة: إن منطلق الصوفي، وهو يوظف العقل، هو إعلان عجز العقل عن الوصول إلى كنه الحقيقة المطلقة، وإن كان يبرهن به – أي بالعقل – على صحة حقائق هذه المعرفة، فالصوفي لا يستطيع التخلي عن العقل، لأنه يبرهن به على صحة دعاويه المعرفية، بل يستخدم العقل حتى عندما يبرهن على بطلان نتائج العقل، وإذا استعرضنا تراث ابن عربي في هذا المجال، نجده مليئا بالمحاكمات العقلية المنطقية التي تعلن عجز العقل. ويورد نماذجا لهذه المحاكمات إذ يقول، "**ومن المحال على العارف بمرتبة العقل والفكر أن يسكن ويستريح، ولاسيما في معرفة الله تعالى، إذ من المحال أن يعرف ماهيته بطريق النظر**"[38]. كما أورد هذا الأمر في بعض نصوص الفتوحات، إذ يقول، "**فلم تبرح هذه القوة (يقصد بها القوة الخيالية) كيفما كان إدراكها عن الحس ألبتة، وقد بطل تعلق الحس بالله سبحانه عندنا فقد بطل تعلق الخيال به**"[39].

وعليه، فإن ابن عربي يبرهن بالعقل على لا يقينية العقل، فالعقل يولد المتناقضات، ولا يحسم التضاربات القائمة بين الآراء العقلية المتضادة، فأصحاب العقول "**كُلٌ تكلم بما اقتضاه نظره، فنفى واحد عين ما أثبته الآخر، فما اجتمعوا على أمر واحد في الله من حيث النظر في ذاته**"[40]. فكل دليل عقلي يهدمه دليل عقلي آخر معارض له، والنماذج على ذلك وافرة في الفتوحات. ومع ذلك، فإنه يعطي قيمة ودورا كبيرين للعقل في المعرفة وفي إطارها العام، وهو إطار الحكمة والمعرفة اللتين هما من نتاج العقل، "**فالحكم نتيجة الحكمة...والعلم نتيجة المعرفة، فمن لا حكمة له لا حكم له، ومن لا معرفة، لا علم له**"[41].

تعرضت مسألة التأويل للتشريح النقدي في فلسفة ابن عربي، إذ اعتبره في منزلة دون منزلة ما تطمح إليه المعرفة الصوفية، فإذا كان التأويل، يعدل باللفظ من وجه محال إلى وجه ممكن، فإن العقل في حد ذاته سيكون محدود الأفق، وعاجزا عن إدراك مضمون ما جاءت بصحته الأخبار الإلهية، لذا، اتسمت قدرة العقل بالمحدودية في كشف حقائق هذه الأخبار، لأن من النصوص ما تخرج عن قدرة العقل الإدراكية، يقول ابن عربي: "**رأينا أهل طريق الله تعالى من رسول ونبي وولي، قد جاؤوا بأمور من المعرفة، بنعوت الألوهة في طريقهم، أحالتها الأدلة العقلية وجاءت بصحتها الألفاظ النبوية والأخبار الإلهية، فبحث أهل الطريق عن هذه المعاني ليحصلوا منها إلى أمر يتميزون به عن أهل النظر الذين وقفوا حيث بلغت بهم أفكارهم، مع تحققهم صدق**

الأخبار فقالوا : نعلم أن ثم طورا آخر وراء طور إدراك العقل الذي يستقل به، وهو للأنبياء وكبار الأولياء، يقبلون هذه الأمور الواردة عليهم في الجناب الإلهي"[42]. إن العقل لا ينكر التسليم بهذه الأخبار، ويتجسد عجزه في عدم قدرته على استكناه أغوار نصوص كثيرة، فيعجز بآليته التأويلية على ذلك، ولهذا "**يقال في علوم النبوة والولاية إنها وراء طور العقل، ليس للعقل فيها دخول بفكر، لكن له القبول، خاصة عند السليم العقل الذي لم تغب عليه شبهة خيالية فكرية، يكون من ذلك فساد نظره"**[43]. إذن، فللعقل طبيعة خاصة لا تقبل الخوض إلا فيما ينسجم معها، حيث براهِينُهُ قاصرة عن إدراك الأمور الإلهية.

إضافة إلى مشكل محدودية العقل، يتطرق ابن عربي إلى مسألة أخرى هي الظنية، فإذا كان العقل تعتريه صحة وفساد، فإن التأويل بدوره يكون معرضا لهذا الاختلال، لهذا السبب كان أهل الحقائق "**ليس لهم في الفكر دخول لما يتطرق إليه من الفساد، والصحة فيه مظنونة، فلا يوثق بما يعطيه"**[44]، ومن هذا المنطلق، كان التأويل ظنيا لا يرقى إلى مستوى اليقين القطعي، وذلك بسبب تسرب الفساد إليه، فكان من الأجدر تركه باعتباره لا يصلح لتحقيق يقينية المعرفة من جهة، ومن جهة أخرى يشكل زعزعة لعقائد العامة.

ويربط ابن عربي بين التأويل والخاطر الشيطاني، فالتأويل الذي يعتمد من خلاله المؤول على قدراته الذاتية لا غير يكون مفتقرا إلى التوكل الحق على الله سبحانه وتعالى، ويكون بذلك إيذانا لتسلل الخواطر الشيطانية إلى قلب المؤول، ولأن "**شيطان الجن والإنس إذا ألقى من ألقى منهم في قلب الإنسان أمرا يبعده عن الله به. فقد يلقي أمرا خاصا، وهو خصوص مسألة بعينها، وقد يلقى أمرا عاما ويتركه. فإن كان أمرا عاما فتح له في ذلك طريقا إلى أمور لا يفطن لها الجني ولا الإنسي، تتفقه فيه النفس وتستنبط من تلك الشبه أمورا، إذا تكلم بها تَعَلَّمَ منه إبليس الغواية، فتلك الوجوه التي تنفتح له في ذلك الأسلوب العام الذي ألقاه إليه أولا شيطان الإنس أو شيطان الجن، وتسمى الشياطين المعنوية، لأن كل واحد من شياطين الإنس والجن يجهلون ذلك، وما قصدوه على التعيين. وإنما أرادوا بالقصد الأول فتح هذا الباب عليه، لأنهم علموا أن في قوته وفطنته أن يدقق النظر فيه. فينقدح له من المعاني المهلكة ما لا**

يقدر على ردها، وسبب ذلك الأصل الأول، فإنه اتخذه أصلا صحيحا وعول عليه، فلا يزال التفقه فيه يسرقه حتى خرج به عن ذلك الأصل"[45].

ولا ينبغي أن يفهم من هذا الشرح المفصل التقليلَ من قيمة العقل ومقدرته على إدراك وجود الحق، "**فبضرورة العقل يعلم وجود الباري تعالى**"[46]، وبه تدرك الوحدانية وصدق النبوة والرسالة المحمدية فتصح بها المعرفة "**بالأدلة العقلية أنه رسول الله، فلم نشك، وقام لنا الدليل العقلي على صدق ما يخبر به فيما ينسب إليه**"[47].

2.2 نقد ابن عربي للنظر العقلي :

إن فرادة التحليل الأكبر تكمن في تشييد حد فاصل بين العقل بوصفه آلية تمكننا من البرهنة على وجود الله عز وجل، وبين ما قد ينتج عن حركة العقل في مسيرته الاستكشافية، وهي مسيرة تزيد من تضخيم العقل لذاته أمام مرآة ذاته، فيتوهم أنه له من القدرات اللامحدودة ما يمكنه من استكناه الألوهية، فينجم عن ذلك زيغ يستمد أصوله من عدة أمور ومنها :

2.2. 1 محدودية العقل:

إن العقل دال على صدق الرسالة، فرأى ما ورد في مضمون الخطاب من إخبار عن الله تعالى "**بنسب وأمور كان الدليل العقلي يُحْبِلُهَا (يفتلها كالحبل) ويرمي بها فَتَوَقَّفَ العقل، واتهم معرفته، وقدح في دليله هذا الإنباء الإلهي بما نسبه لنفسه، ولا يقدر على تكذيب المخبر**"[48]، إنه اعتراف ذاتي للعقل بأن وراءه طور وراء أطواره، لذا رجع عن وهم القدرة الكلية لاستكناه الألوهية، ووجد أنه مالك لإمكانية محددة من إمكانيات متعددة، وأن الله عز وجل "**قد أعطى كل شيء خلقه، فلا يتعدى إدراكه**"[49]. فهو بالنظر إلى ذاته "**لا علم عنده إلا بالضرورات التي فطر عليها**"[50].

2.2.2 نسبية الدليل العقلي :

يرجع ابن عربي نشوء الغلط إلى تصورنا الخاص لمفهوم الدليل العقلي، إذ يفرق بين ذاتية الدليل وجوهريته وبين كون الدليل محيلا على حقيقة في العقل لا غير، حيث الحقائق العقلية لا يمكن أن تصل مرتبة الحقائق الإلهية التي من أجلها أنزل الله تعالى آياته البينات.

ويصور ابن عربي كيف يضغط المنطق على العقل ليقبل هذا الأخير بأمور ويصيرها صحيحة، فيحدث له شرخ وتصدع كبيرين، مُمَزَّقًا بين الأدلة العقلية وإثبات صدق الرسالة، وهذا الاضطراب راجع إلى بنية الدليل الذاتية النسبية، فالعقل "**إن لم يبقى له الحكم بأن ذلك محال، فلابد أن يعثر على الوجه الذي وقع له منه الغلط بلا شك، وأن ذلك الذي اتخذه دليلا على إحالة ذلك على الله، لم يكن دليلا في نفس الأمر**"[51].

3.2.2. الغلط العقلي بخصوص المدركات:

الإدراك في التصور الأكبري مغامرة معرفية، وهو من أهم المنزلقات التي يفقد فيها العقل توازنه في مجال العرفان. وللإدراك شقين : إدراك بالضرورة حيث ينتفي فيه احتمال وقوع الغلط، فَتَحَقُّقُهُ يُعْفِي عن مساءلته، وإدراك حسي قد تتعرض موضوعاته إلى الخطأ أو الصواب، إلا أن مصدر الخطأ في الحقيقة لا يقع على عاتق هذه الأقسام الإدراكية، لأن "**الحواس إدراكها لما تعطيه حقيقتها ضروري**"[52]، وإنما مصدره العقل باعتباره المسؤول الأول عن إنتاج الأحكام الخاطئة. ويمثل ابن عربي لمسألة الغلط العقلي فيما يدركه بالحواس أو الفكر بمثال راكب السفينة الذي يتوهم جري الساحل بجري السفينة، وكذلك بمثال ذلك الطعم الحلو الذي يجده من يتذوقه مرا، قائلا : "**فلا شك أن الحس رأى تحركا بلا شك. وطعم مرا بلا شك. فأدرك البصر التحرك بذاته، وأدرك الطعم المرارة بذاته. وجاء عقل فحكم أن الساحل متحرك والسكر مر، وجاء عقل آخر وقال: إن الخلط الصفراوي قام بمحل قوة الطعم. فأدرك مرارة الصفراء. فقد أجمع العقلان من الشخصين على أنه أدرك المرارة بلا شك، واختلف العقلان فيما هو المدرك. فبان أن العقل غلط لا الحس. فلا ينسب الغلط أبدا في الحقيقة، إلا للحاكم لا الشاهد**"[53].

لذا، فإن احتمال الخطأ الذي دخل العقل راجع إلى افتقار العقل إلى الواسطة، فكانت النتيجة افتقاره، بناء على ذلك، إلى الحكم الصحيح المطلق، وما يسري على قصور العقل هو نفسه ما يسري على المدركات، "**فلو كان في العادة فوق العقل مدرك آخر يحكم على العقل ويأخذ العقل عنه، كما يحكم العقل على الحس، لغلط أيضا ذلك المدرك الحاكم فيما هو للعقل ضروري وكان يقول: إن العقل غلط فيما هو له ضروري**"[54]. لذا، رد ابن عربي الغلط

العقلي إلى حيرة العقل الذي يركن باطمئنان للفكر ووثوقه بآلياته الاستدلالية، حيث يبرز أمورا وينفي أخرى، فإحالة العقل على الأمور الخاطئة هي إحالة "**من حيث فكره لا من حيث قبوله**"[55]. لذا، يحتمل أن تكون القوة الذاتية المؤسسة لجوهرية الفكر موسومة "**بموانع وأغاليط، فيحتاج إلى فصلها من الصحيح الثابت**"[56]. ويشتغل ابن عربي على صفة المقايسة، حيث أنه إذا كان للفكر أغاليط، تسربت هذه الأغاليط إلى العقل أيضا، وهو ما حدث حينما "**أخبره الله بأمر ما، فتوقف في قبوله، وقال: إن الفكر يرده. فما أجهل هذا العقل بقدر ربه، كيف قلد فكره وجرح ربه**"[57]. لذا، فإن استناد العقل على الأدلة واعتبارها تحصيلا صحيحا نابعا من القوة الحصينة للفكر التي تحتمل الصحة والخطأ هو نتيجة منطقية لحدوث الإنحراف، إنحراف العقل عن الاعتراف بقصوره، حيث تمنعه آنفته الاستدلالية وكبريائه البرهاني عن تمحيص ما توصل إليه من أحكام.

يوظف ابن عربي مفردة (الزيغ) ليدل بها على التوافق القسري الذي يحاول من خلاله المؤوِل جعل دلالات النص موافقة لمسار النتائج الاستدلالية، مما يلوح بأفق علاقة اغترابية تتأسس بين العقل والنص. ويمثل لهذا التعنت العقلي بما ورد في الآية الكريمة "**ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو قال أوحي إلي ولم يوح إليه شيء، ومن قال سأنزل مثل ما أنزل الله**"[58]، فقال العقل "**ما أنا مخاطب بهذه الآية، وإنما خوطب بها أهل الدعوى الذين ينسبون الفعل إلى أنفسهم، فإنه تعالى قال (افترى) فنسب فعل الافتراء إلى هذا القائل، وأنا أقول : إن الأفعال كلها لله تعالى لا إلي، فهو الذي قال على لساني...ثم قال (أوحي إلي) فأضاف القول إليه. وكذلك قوله (إليّ)، ومن أنا حتى أقول، (إلي) إذ الله هو المتكلم وهو السميع، ثم قال، (سأنزل مثل ما أنزل الله). وما أقول أنا ذلك،بل الإنزال كله من الله**"[59]. بناء على هذا التعنت الذي صوره ابن عربي، يسوغ العقل لنفسه ما انتهى إليه من أحكام، رافضا بذلك الاعتراف بتهمة الافتراء على الله، ومحرفا المقصود الدلالي من النص القرآني وهو مقصود شرعي بالأساس

بناء على ما تقدم، وقف التأويل بالمفهوم المتعارف عليه موقفا دون طموح الصوفي الذي أراد من خلاله إدراك الحقيقة، خاصة، عندما نتذكر اضطرابه أمام الآيات المتشابهات التي لم

يستطع الفصل فيها بشكل مقنع، ومن ثم تجاوز الخطاب الهيرمينوطيقي الصوفي عتبة التأويل، ليؤسس مفهوما جديدا هو مفهوم الكشف.

3. الكشف الصوفي: مفاهيمه وتجلياته في فكر ابن عربي

1.3. تحديد المفهوم في الأدبيات الصوفية :

عرف أبو نصر السراج الطوسي (ت387هـ) الكشف بوصفه "**بيان ما لم يستتر على الفهم، فيكشف عنه للعبد كأنه رأي عين**"[60].

أما القشيري (ت465)، فقد اعتبره "**حضور القلب بنعت البيان غير مفتقر في هذه الحالة إلى تأمل الدليل، وتطلب السبيل ولا مستجير من دواعي الريب ولا محجوب عن نعت الغيب**"[61]. وتأتي مرتبة الكشف بعد مرتبة المحاضرة التي يعتبرها حضورا للقلب، وهو حضور" **قد يكون بتواتر البرهان، و هو بعد وراء الستر وإن كان حاضرا باستيلاء سلطان الذكر**"[62]. فسواء في المحاضرة أو المكاشفة، فإن القلب حاضر، لكن بصيغتين مختلفين تجعلان "**صاحب المحاضرة مربوط بآياته، وصاحب المكاشفة مبسوط بصفاته**[63]"، لذا تتحكم مقتضيات اللطف القلبي في العارف الذي يحضر في مقام المحاضرة، في حين يتحكم الانبساط الصفاتي في حضور العارف مقام المكاشفة.

أما أبو مُحَّد روزبهان البقلي (ت 606هـ)، فقد رأى أن المكاشفة تمثل مرحلة بلوغ الأسرار التي تُكْشَفُ للعارف بفعل المحبة الإلهية له، "**فإذا تفرقت هموم شاغلة عن قلب العارف وصار صافيا عن غبار الوساوس، ويكون منورا بصفاء الأذكار وهو من أهل الحق بنعت اصطفائه المحبة الأزلية، وبلغ مقام الأسرار، ينفتح على قدر حاله وقوة وجده عند الله عالم الملكوت وغيب الجبروت**"[64]. وببلوغ العارف مرتبة المكاشفة، يصبح لهذه المرتبة مقام نبوي معين، "**فإن كان من أهل كشف لطائف الأفعال، فمكاشفته مقام موسى والطور، وإن كان من أهل كشف الصفات، فمكاشفته مكاشفة آدم من كشف الأسماء والصفات، وإن كان من أهل كشف الذات، فمكاشفته مكاشفة مُحَّد (ص) حيث لا حيث في محل الدنو**"[65].

2.3 مفهوم الكشف الصوفي لدى ابن عربي :

لم يحظ مفهوم الكشف أو المكاشفة لدى ابن عربي بمساحة تعريفية شاسعة عكس ما حظيت به بعض المفاهيم، سواء في الفتوحات أو في الفصوص أو الرسائل، حيث الندرة في رصد تعريف جامع لمفهوم الكشف، وهي استراتيجية ابن عربي المعروفة بالتشتت المنهجي وتسييج لغته بشبكة ترميزية معقدة.

لقد نال مفهوم الكشف أو المكاشفة نصيبا من هذا التعويم النظري، لكننا سنحاول استنباط بعض ملامحه انطلاقا من أحد نصوص ابن عربي، إذ يقول : "**ويتبين لك أن العلم الصحيح لا يعطيه الفكر، و لا ما قررته العقلاء من حيث أفكارهم. وإن العلم الصحيح إنما يقذفه الله في قلب العالم، وهو نور إلهي يختص الله به من يشاء من عباده : من ملك ورسول و نبي وولي ومؤمن، ومن لا كشف له لا علم له**"[66].

4. الكشف الصوفي : قراءة في بنية المفهوم، الضوابط والقواعد والأقسام

لقد اصطفت العناية الإلهية نماذج بشرية لتخفف من الغلواء الذي يحصل للنفس البشرية عندما تصل مرحلة الهوس في التملك، وهو ما عبر عنه ابن عربي بالطمع الطبيعي في الربوبية، فالمكاشَف يعرف من كشفه تأثير الصفات الإلهية في الكون، وصحة كشفه لا يمكن أن تتعدى عتبة الصفة وأثرها، حيث يميز بين صفة وأخرى ويتحقق له معنى الربوبية في اجتماع هذه الصفات. يقول ابن عربي : "**إن الذي أوجب الكشوف العرفاني الطمع الطبيعي في الربوبية ليشهد ماهو عليه الرب من الصفات المؤثرة في الأكوان، فيظهر بها في ربوبيته عن كشف وتحقيق، فلا نتعدى بالصفة أثرها فإن الأسماء الإلهية تتقارب، وربما تخيل من لا كشف له عليها ولا ذوق له فيها أنها متداخلة، أو مترادفة، وإنما هي في الرب مشتبهة**"[67].

من جهة أخرى ربط ابن عربي التحقق الصادق للمكاشفة بمفهوم الأمانة، حيث "**إن المكاشفة عند القوم تطلق بإزاء الأمانة بالفهم، وتطلق بإزاء تحقيق زيادة الحال وتطلق بإزاء تحقيق الإشارة**"[68]. وقد ربطها الشيخ الأكبر كذلك بالمعاني التي جعلها أمانة على عاتق

المكاشَف، إذ وجب الانصياع لمبدأ قبول حكم الأسماء الإلهية بمعرفة المراد من تجلي هذه الأسماء، وما كان ذلك إلا ليفهم العارف من ربه ما ليس عنده حتى يتم له حصول العلم في النفس.

الملمح الأول:

الكشف نورانية إلهية يتمكن العارف من خلالها من إدراك كنه الحقيقة كما هي، ذلك في مقابل كثافة الحجب الوجودية التي تمثل مفهوم الظلمة. ويتجاوز الكشف، بوصفه قوة إلهية، عتبة العقل خارقا بذلك الظلمات الحسية و المعنوية، فالعارف المكاشف "**إذا أظلم الليل وانغلق عليه باب بيته، ويكون معه في تلك الظلمة شخص آخر، وقد تساويا في عدم الكشف للمبصرات، فيكون أحدهم ممن يكشف له في أوقات : فيتجلى له نور، يجتمع ذلك النور مع البصر، فيدرك (صاحب الكشف) ما في ذلك البيت المظلم، مما أراد الله أن يكشف له منه، كله أو بعضه، يراه مثل ما يراه بالنهار أو بالسراج، ورفيقه الذي هو معه لا يرى إلا الظلمة: غير ذلك لا يراه، فإن ذلك النور ما تجلى له، حتى يجتمع بنور بصره، فينفر حجاب الظلمة**"[69]. بناء على هذا التحليل الأولي، تتعمق لدى العارف حالة الكشف بمدى تمثله من انبثاق وتجل للأنوار الإلهية بنور البصر، حيث الكشف هو الذي يعطي لحواس الإنفعال القوة الإيجادية والانفعالية، فتقوم بدور الإبصار بناء على مقتضياته.

بهذا المعنى، تتجلى للمكاشَف المدركات البصرية بحاسة السمع مثلا، كما قد يدرك بحاسة أخرى ما يدخل في نطاق مهام الإدراك الفكري، ويوضح هذا الأمر قائلا: "**فاعلم أن لله عبادا آخرين خرق لهم العادة في إدراكهم العلوم، فمنهم من جعل الله له إدراكا ما يدرك بجميع القوى المعقولات والمحسوسات بقوة البصر خاصة، وأخر بقوة السمع، وهكذا بجميع القوى من ثم بأمور عرضية خلاف القوى من ضرب وحركة و سكون وغير ذالك...وإنما جئنا بهذا كله تأنيسا لما نريد أن ننسبه إلى أهل الله، من الأنبياء و الأولياء فيما يدركونه من العلوم على غير الطرق المعتادة**"[70]. وعندما يدرك العارف الأسرار، بصفة معينة، يُنْسَبُ لتلك الصفة التي بها أدرك هذه الأسرار.

الملمح الثاني: لا يستطيع العارف رد الكشف أو التصرف فيه، لأن صفة المنة الإلهية قد انسحبت عليه، و المنة عطاء من الله مخصوص لفئة من عباده."**فالعبد لا يقدر أن يدفع عن**

نفسه التجلي إذا كان حقيقة، فهو محكوم عليه به"[71]. وترجع قيمة المنة إلى قدرتها على إرساء سفينة العارف على مقام معين لا بد أنه مفارقه لمقام آخر، فالكشف بهذا المعنى رحلة في الوجود لا تعرف الثبات، وما يثبت في وعي العارف–عبر هذا الكشف–هو التجدد و عدم التناهي.

الملمح الثالث : ويتعلق بارتباط الكشف بالإيمان، فالإدراك الذي يتم عن طريق الإيمان والكشف يختلف منهجيا عن الإدراك التي يتم عن طريق بعض الرياضات النفسية، ومن هنا لا يمكن اعتبار ما يتوصل إليه غير المؤمن عن طريق المجاهدة النفسية كشفا، يقول ابن عربي بخصوص هذه المسالة: "**ولما كان من لا يؤمن بالشرائع المنزلة يشاركنا بالرياضة و المجاهدة و تخليص النفس من حكم الطبيعة، يظهر عليه الاتصال بالأرواح الطاهرة الزكية، ويظهر حكم ذلك الاتصال عليه مثل ما يظهر من المؤمنين العاملين منا بالشرائع المنزلة، وقع الشبه بيننا و بينهم في هذا القدر عند عامة الناس– ونطقنا بالعلوم التي يعطيها كشف الرياضة وإمداد الأرواح العلوية، وانتقش في هذه النفوس الفاضلة جميع ما في العالم، فنطقوا بالغيوب، ولرفع الشبه الذي وقع بيننا وبين من لا يؤمن بالشرائع، قال الجنيد : عِلْمُنَا هذا وإن وقع فيه الاشتراك بيننا وبين العقلاء، فأصل رياضتنا ومجاهدتنا وجميع أعمالنا التي أعطتنا هذه العلوم و الآثار الظاهرة علينا، إنما كان من عملنا بالكتاب و السنة**"[72].

الملمح الرابع: إن صاحب المهمة الكشفية هو القلب، لذا وجب تصفيته من "**دنس الفكر، إذ كان المفكر لا يفكر إلا في المحدثات، لا في ذات الحق وما ينبغي أن يكون عليه في نفسه، الذي هو مسمى الله**"[73]. إن أنانية العقل وادعاؤه احتكار المعرفة يفرضان على الظواهر أن تستجيب لمعاييره، إذ يرفض تمرد الحقيقة عليه. ومادامت التجليات الإلهية متقلبة، فمحلها هو القلب المتقلب بطبيعته، وهي طبيعة يفرضها عدم استقرار التجلي في صورة نهائية ثابتة، "**فالقلب معلوم بالتقليب في الأحوال دائما، فهو لا يبقى على حالة واحدة فكذلك التجليات الإلهية، فمن لم يشهد التجليات بقلبه، ينكرها بعقله.فإن العقل يقيد غيره من القوى إلا القلب، فإنه لا يتقيد، وهو سريع التقلب في كل حال**[74].

إن سر الربوبية يكمن في عدم ثبات حقائقها ولا نهائيتها والصيرورات التي تتشكل وفقها. ومادام الأمر كذلك، فإن التجليات بما تمثله من مظاهر لكل ما ينطوي عليه الحق من كمال لا

نهائي ومجد سرمدي هي الأخرى غير ثابتة ومتقلبة، وهو أمر لا يستطيع سوى القلب القيام به، لكن فعالية الإنجاز لابد أن تكون مشروطة بشرط تفريغ القلب من الحجب وتطهيره من الأدران، ليتحقق مفهوم التأهيل القلبي للتلقي من الله عز وجل.

1.4. قواعد الكشف الصوفي وضوابطه :

بناء على هذه الملامح السابقة، يمكن التأكيد على أن مفهوم الكشف الصوفي يمتح من شساعة البنيان المعرفي الأكبر الذي أولاه صاحبه عمقا تنظيريا ومنهجيا، فالمعرفة وفق المنظور الصوفي لا حد لها ولا نهاية، وهي دائما في صيرورة متواصلة لا تعرف الثبات، مما تطلب منه آليات لا تصل إلى مستوى إدراكها إلا إذا كانت متمردة على دواعي الانضباط المنطقية، بل لابد لهذه الآليات الإدراكية من أن تتسم كذلك بنفس النزعة التقلبية التي يعيشها القلب سواء في التجليات الإلهية أو في الحقائق اللامتناهية، "**فلو كانت العلوم الإلهية نتيجة عن فكر ونظر،لانحصر الإنسان في أقرب مدة، ولكنها موارد الحق تعالى تتوالى على قلب العبد وأرواحه البررة تنزل عليه من عالم غيبه برحمته التي من عنده وعلمه الذي من لدنه، والحق سبحانه وهاب على الدوام، فياض على الاستمرار. والمحل قابل على الدوام، فإما يقبل الجهل، وإما يقبل العلم**[75].

إن فعل التيقن الذي يسري في وجود العارف المتفاعل مع الحقائق الإلهية هو ما يدفعه إلى الاعتقاد بخالصية المنح الإلهي لهذه الحقائق، مما يحصن الكشف ويجعله سيرورة نورانية تُرْفَعُ بها الحجب الوجودية، "**فإن الحق الذي نأخذ العلوم عنه، بخلو القلب عن الفكر والاستعداد لقبول الواردات هو الذي يعطينا الأمر على أصله، من غير إجمال ولا حيرة. فنعرف الحقائق على ما هي عليه، سواء أكانت الحقائق المفردات، أو الحقائق الحادثة بحدوث التأليف، أو الحقائق الإلهية. ولا نمتري في شيء منها، فمن هناك هو علمنا، والحق سبحانه مُعَلِمُنَا وِرْثًا نبويا، محفوظا، معصوما من الخلل والإجمال والظاهر**"[76]. إن الكشف، في التصور الأكبري قادر لوحده على سبر الحقائق، لأنها حقائق تتجاوز مدارك العقل وآلياته البرهانية، فلا تصح معايشته إلا بأدوات من جنسه وبِعُدَّة من طبيعته الخاصة.

لكن مصداقية الكشف الصوفي لابد وأن تتضمن ضوابط تضمن سلامته باعتبار أنه، في غياب هذه الضوابط، قد تتسرب إليه مجموعة من الشوائب التي تؤثر على ماهيته ومقصديته العرفانية. وهي كالأتي :

1.1.4 ضرورة التخالف بين الكشف والأوهام الشيطانية:

تدخل هذه الأوهام في دائرة الخواطر الشيطانية، ويتمتع العارف بالمقدرة التمييزية التي تمكنه من معرفة ماهية كل خاطر شيطاني دون غيره من الخواطر الإلهية مما يعني معرفته بطبيعة مصدره. إن من سمات الخواطر الشيطانية أنها تُعْرَفُ "**بعدم الثبوت على الأمر الواحد، وسرعة الاستبدال من خاطر بأمر ما إلى خاطر بأمر آخر، فإنه حريص وهو مخلوق من لهب النار. ولهب النار سريع الحركة، فأصل إبليس عدم البقاء على حالة واحدة في أصل نشأته**"[77].

هذا ما دفع ابن عربي إلى تقديم وصفة منهجية تمكن العارف، من خلالها، من تمييز الخواطر، حتى يعرف ما يأخذ منها وماهو تارك لها، يقول ابن عربي: "**وقد أعطاك الله في العامة ميزان الشريعة، وميز لك بين فرائضه ومندوباته، ومباحه ومحضوره ومكروهه، ونص على ذلك في كتابه، وعلى لسان رسوله، فإذا خطر لك خاطر في محظور أو مكروه، فتعلم أنه من الشيطان بلا شك، وإذا خطر لك خاطر في مباح، فتعلم أنه من النفس بلا شك**"[78]. وبهذه الوصفة يحسم ابن عربي في هوية الخواطر الشيطانية، وفي المقابل يطرح إمكانيات متعددة بخصوص المصادر الأخرى التي تنبعث منها هذه الخواطر.

2.1.4 موافقة الكشف للأحكام الشرعية:

تتسم مسالك المريد في بداية مشواره السلوكي بظهور بعض العجز في تبين أحواله، ويعوزه التفطن لذلك وهو ما اعتبره ابن عربي بمثابة "**مكر خفي وكيد متين واستدراج من حيث لا يشعرون – أي فئة المنتمين إلى الله –** "[79]. ويقع هذا التلبيس للمريد وهو في غمرة اعتداده الصرف بقوة كشفه ولو لم يكن موافقا للأحكام الشرعية بحكم أن هذه الأحكام قوتها سارية في العلم الظاهر ولا تستجدي كشفا، فإذا اعتمد العارف على كشفه الممزوج بالتلبيس، "**خلط وخرج عن الانتظام في سلك أهل الله، ولحق بالأخسرين أعمالا الذين ظل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا**"[80]. لذا، تقتضي الحكمة موافقة الكشف للأحكام، حيث

يقينيتها هي الفاصلة في قضايا النص الديني فتصير الحاجة للكشف معدومة مادام الشرع أحاط بتفهيمه مغاليق هذه القضايا.

1.3.4 اختصاص الكشف بما دون الرتبة النبوية:

ونعني بهذا الاختصاص ألا يطلب العارف من الكشف ماهو مخصوص لطينة بشرية اصطفاها الله دون سائر الناس، وهم الأنبياء والرسل. فالكشف لن يوصل صاحبه إلى مقام يضاهي مقام النبوة والرسالة. وإذا تلبس العارف بوهم أنه بلغ شيئا من ذلك، فقد انحرف عن مقاصد الكشف. يقول ابن عربي : "**وأما الرسالة ونبوة الشرائع العامة – أعني المتعدية إلى الأمم – والخاصة بكل نبي، فاختصاص إلهي في الأنبياء والرسل، لا ينال بالاكتساب ولا بالتعمل. فخطاب الحق قد ينال بالتعمل، والذي يخاطب به إن كان شرعا يبلغه أو يخصه، وذلك هو الذي نقول فيه إنه لا ينال بالتعمل ولا بالكشف، وهو الاختصاص الإلهي المعلوم**"[81].

4.1.4 تنافر العلم المنهي عن طلبه وطبيعة الكشف:

نهى الله عز وجل عن طلب علوم باعتبار أنها تدخل ضمن الاختصاص الإلهي. لأن ذلك الطلب مُوقِعٌ بصاحبه في المحظور، لذا اقتضت الأمور أن يكون احترام الاختصاص الإلهي لهذه العلوم شرطا لحدوث الكشف، وتسليما بقدسية الاصطفائية التي اجتبى بها الله رسله وأنبياءه. يقول ابن عربي: "**ولا يعلم القدر إلا بتقريب الحق، وشهوده شهودا خاصا لعلم هذا المسمى قدرا. فأولياء الله وعباده لا يطلبون علمه للنهي الوارد عن طلبه، فمن عصا الله، وَطَلَبُهُ من الله وهو لا يعلم بالنظر الفكري، فلم يبق إلا أن يُعْلَمَ بطريق الكشف الإلهي، والحق لا يقرب من عصاه بمعصية، وطالب هذا العلم قد عصاه في طلبه. فلا ينال علم القدر من طريق الكشف، وما ثم طريق آخر يعلم به علم القدر. ولهذا كان مطويا عن الرسل فمن دونهم**"[82].

تمكن هذه المكاشفة المشروطة من تمثل الحقيقة الوجودية في شفوفها، وبها تنجلي له معاني الذات الإلهية من حيث كونها – أي المكاشفة – تقنية إدراكية تعمل على خلق الوُسْعِ الجمعي للظاهر والباطن وانصهارهما في وجدان العارف.

ويربط ابن عربي بين المكاشفة ومفهوم اللطف الإلهي، وذلك عندما يجعلها – أي المكاشفة – أكمل من المشاهدة، "**فالمشاهدة للمسمى والمكاشفة لحكم الأسماء، والمكاشفة عندنا أتم من المشاهدة، إذ لو صحت مشاهدة ذات الحق لكانت المشاهدة أتم، وهي لا تصح، فلذلك قلنا : المكاشفة أتم لأنها ألطف، فالمكاشفة تلطف الكثيف والمشاهدة تكثف اللطيف**"[83]. وتمثل الأنوار الإلهية هذا اللطيف، إنه الجلال الإلهي الذي لا تحركه النفس لأنه يحجبها عنه حجاب المخلوقات، وكل مخلوق سواء أكان ينتسب إلى العالم المادي أو العالم الروحي فهو حجاب يحول بين النفس من النفوذ إلى سر الحقائق الإلهية، والهاوية الميتافيزيقية التي تفصل بين الخالق والمخلوق.

وحتى في حالات الكشف العليا، فإن النفس العارفة لا تستطيع إدراك كنه الذات الإلهية، لأنها لا تعرف الخالق بحسب مقتضياته الذاتية، وإنما بحسب الدائرة التي هي عليها. وتتم هذه المعرفة من خلال تجليات ذاته في أسمائها وحضراتها، ولهذا أكد ابن عربي، باستمرار، على أن هناك حجبا وضعها الله تعالى تتبدد بحسب مرتبة العارف وهمته الارتقائية. وقد قسمها ابن عربي إلى أنواع، فهناك "**حجب عناية مثل قوله (ص) إن لله سبعين ألف حجاب، لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه ما أدركه بصره من خلقه**"[84]، وهناك حجب كيانية بين الأكوان مثل قوله تعالى، "**وقالوا قلوبنا في أكنة**"[85]، وهناك "**حجب احتجب بها الله عن خلقه، مثل قوله (ص) : يتجلى الله يوم القيامة لعباده ليس بينهم وبينه إلا رداء الكبرياء على وجهه**"[86].

يعلل ابن عربي تفوق مرتبة المكاشفة على المشاهدة انطلاقا من أن النفس في مرحلة المكاشفة الإلهية تدرك المعاني الممثلة للحقائق الإلهية لا ذاتها الموضوعية، كما في المشاهدة، ولأن المكاشفة موضوعها الأمور الإلهية باعتبارها غير قابلة من حيث ذاتها للإدراك الحسي، فهي أتم من المشاهدة، لأنها إدراك معنوي مختص بالمعاني لا بالذوات، ورغم هذا التفاوت التي يقيمه ابن عربي بين الكشف والشهود، فإنه يميل مع ذلك إلى اعتبارها أنماطا معرفية غايتها الأسمى هي محاولة تذوق المعاني الإلهية تذوقا جماليا، "**فليس ثمة أعلى من الكشف ولا أدنى من الحجاب، لأن الكشف غاية المُطَالِبِ وهو الرؤية، والحجاب أعظم من الحرمان وهو عدم الرؤية**"[87].

ويزيد ابن عربي من تحديد الفرق بين المشاهدة والمكاشفة عندما أكد على أن المشاهدة بوصفها إدراكا بصريا هي إدراك كلي مجمل، في حين لا يكتفي الكشف بهذا الإجمال بل يتطلب

التفصيل، ويمثل لهذه القضية بقوله : "**ومثال ذلك، إذا شاهدت متحركا يطلب بالكشف محركه لأنه يعلم أن لكل محرك كشفا، ولهذا يتعلق العلم بمعلومين، ويتعلق البصر، الذي هو للمشاهدة، بمعلوم واحد، فيدرك بالكشف ما لا يدرك بالشهود، ويفصل الكشف ماهو مجمل في الشهود**"[88].

فالمشاهدة بهذا التصور هي رؤية متحرك يتحرك، وهو في نفس الوقت حدها الموضوعي، لكن من وراء هذه المشاهدة، هناك فكر يستدل على وجود محرك، وهذا الاستدلال يقدم لنا عنصرين: المحرِّك والمتحرِّكِ، فالمحرك ندركه في حقيقته ونستدل عليه من وراء حجاب المتَحَرِكِ، وهذا الأخير نبصره ونعاينه موضوعيا. وهذا الاستدلال في حد ذاته مكاشفة، إذ "**من الواضح أنه لو كان من الممكن مشاهدة الله والأمور الإلهية مشاهدة عيانية، لكانت المشاهدة أتم وأكمل، لأن ماهية الله والأمور الإلهية لا تسمح بذلك، فإن المكاشفة أتم لأنها ترفع النفس إلى المعرفة الممكنة الوحيدة لإدراك الله في حياتنا الدنيا من خلال المعاني التي تمثله**"[89] .

2.4 أقسام المكاشفة لدى ابن عربي :

ويقسم ابن عربي المكاشفة انطلاقا من الوسائط التي تتم بها إلى ثلاثة أنواع:

1.2.4 المكاشفة بالعلم :

وَحَدُّهَا أن يفهم المكاشَف ما العلة في مكاشفة الحق له، والمقصود بها حسب ابن عربي "**أن تعرف من المشهود لما تجلى لك ما أراد بذلك التجلي لك، لأنه ما تجلى لك إلا لكي يفهمك ما ليس عندك**"[90]، وينتج هذا الفهم من قيمة الاعتبار الذاتي للمشاهدة في كونها طريقا للعلم الحاصل في النفس، حيث تتحقق من خلالها الأمانة بالفهم، أما الكشف فهو للقوى المعنوية، والعلم الحاصل بالكشف بواسطة المشاهدة هو في مقام الأمانة التي لا تُودَعُ إلا لأهلها بشرط الحفاظ على قدسيتها المتمثلة في كونها عزيزة على الخالق، فينبغي أن تنال نفس المقام، مقام الإعزاز لدى المكاشف. لذا عد ابن عربي معرفة الصورة التي تجلى بها الحق للعارف وكاشفه بها أمانة يجب الحفاظ عليها أو –مخاطبا العارف أن "**تَرُدَّهَا ورَدُّهَا هو أن تتناسى ما سمعت وما رأيت وما فهمت، وهذا باب صعب على العارفين يحتاج إلى أدب وتحفظ ومراعاة حد**"[91].

2.2.4 المكاشفة بالحال:

وهي إدراك العارف الشؤون اللامتناهية، وهي الأحوال التي يخلقها الله في الخلق، "**فالعارف المتصف بصفة في كل وقت، فإن تلك الصفة هي حاله في ذلك الوقت، أية صفة كانت**"[92]. لذا، يتلازم في قلب العارف ارتباط الحال بالصفة على هيئة التجانس والتطابق، فهو يظهر بصفة الحق في التكوين والمتخلق بأسمائه. لذا، ارتبطت قيمة هذا النوع من المكاشفة بمعرفة العبد لمنزلته عند الله وقدرته على التشبه بالله من زاوية أسماءه لا ذاته وظهور الله به، لكن الحياء من الله يمنعه من ذلك.

3.2.4 المكاشفة بالوجد :

ويقصد بالوجد هنا هو الوجود مع الحق، "**فالمتصوفة هم أهل الوجود أو أهل الكشف، ويقصد بذلك الذين يجدون الحق في وجدهم**"[93]. والوجود مع الخالق هو الحضور المعنوي معه ومجالسته، والذاكرون هم الذين يجالسون الحق، فَيَصِلُونَ بذكرهم إلى الحضرة الإلهية، فيفهمون عنه، "**فأهل الذكر جلساء الحق، فعلى قدر ذكر الذاكر يكون الحق دائم الجلوس معه**"[94]، ولكن المشاركة في المجلس قد تكون لأكثر من جليس، ففي هذا المجلس تتفرع الفهوم عن الحق بتفرع الإشارة، "**فإن كل جليس هنا لا يمكن أن يجتمع مع الآخرين في فهمه عن الله، حتى ولو اطلع كل واحد من الجلساء على حال الآخر مع الله، فلابد إذا وقع الإفهام من الله لكل جليس له في هذه الحضرة أن يكون الإفهام بالإشارة لا بالتصريح**"[95]. ويقصد ابن عربي من وراء هذا الكلام أن التجلي الإلهي لا يكون في صورة واحدة لشخصين إنما بصور متعددة، فكل عارف يفهم من الإشارة واللطائف ما وسعه فهمه، لذا اختلفت فهوم العارفين وإن كانت الكلمة الإلهية واحدة، فهي واحدة في الإلقاء متكثرة في وعاء نفوس العارفين. لذا فأهل الوجود والحضور هم طائفة تتجلى لها الحضرة الإلهية بحسب "**ما أعطاهم الله من الفهم والاتساع وحفظ الأمانة، ويفهموا عن الله في مثل هذه المجالس جميع إشارات كل مشار إليه، وهم الذين يعرفونه في تجلي الإنكار، والشاهدون إياه في كل اعتقاد**"[96]. وهذه هي المكاشفة بالوجد أو مكاشفة تحقيق الإشارة.

خاتمة :

توصلنا خلال هذا البحث إلى النتائج التالية :

- سَعْيُ الخطاب الصوفي الأكبري إلى تجاوز العقبات التي واجهت مفهوم التأويل الذي تبناه أقطاب المدارس الإسلامية بمختلف توجهاتها المعرفية من فلاسفة ومعتزلة وفقهاء، واعتمد مقابل ذلك مفهوم الكشف.
- انطلاق المتصوفة من قناعة داخلية مفادها أنه لا يمكن فهم الطبيعة الإلهية للنص القرآني بوصفه رسالة إلهية إلى الخلق إلا من خلال الانصهار العرفاني بالمصدر الذي جاءت منه هذه الرسالة، إذ لا يمكن فهم أسرارها وإدراك خفاياها بالاعتماد على مصدر آخر (التأويل مثلا).
- غياب هذه القناعة عن مؤولي المدارس الإسلامية الذين أسسوا قراءاتهم للنص الديني بناء على معرفة مسبقة قادهم إليها النظر العقلي المحكوم بالأقيسة البرهانية المنطقية، إذ لم يكن التأويل سوى تصرف في النص لجعله موافقا لمواقف ومعتقدات تكونت قبليا في ساحات الجدل الكلامي والفقهي والفلسفي.
- عجز التأويل وفق المنظور العرفاني في بناء تفاعل حقيقي بالنص، مما أثر على يقينية المعرفة والسبر السليم لأغوارها، وهذا يعني أن فعل المباشرة التي يتحقق من خلالها اتصال العبد بالخالق –كما نجده في الكشف – لن يحقق المعرفة الجوهرية لِكُنْهِ الرسالة إذا تسلح بالتأويل نظرا لأن هذه الفعالية التحليلية لن تخلق سوى الاضطراب في علاقة العارف بكنه الرسالة.
- اعتبار ابن عربي التأويل عتبة لابد من تجاوزها وإن كان من الضروري معايشتها لأنها تخلق الشعور بالحيرة، بوصفها عتبة لازمة للعارف وهنا ينبغي أن تنحصر وظيفة التأويل، إن التأويل في الفكر الأكبري ليس قراءة مبدعة بقدر ما كان فرضا لدلالات جاهزة على النص، لذا ارتبطت مسألة اختلاف تأويلات النص الواحد بمسألة اختلاف وتباين المعاني المفروضة عليه، والمجالات المستقاة منها.
- قدرة الكشف على إنتاج القراءة التفاعلية المبدعة بين الإنسان والوجود والألوهية، وهي قراءة مبنية على إلهام متميز يستطيع من خلاله أهل الأذواق تلقي الخطاب الإلهي القرآني، فعلاقة الإلقاء والتلقي لم تنفصم بموت الرسول (ص)، بل بقي العبد متواصلا

مع الحق الخالق، عبر أوليائه وأصفياءه العارفين، والحقائق القرآنية في لا تناهيها تماثلها الحقائق الوجودية، لذا كان من اللازم إدراكها بأخذها عن الحق الفياض عبر اصطفاء إلهي خاص.

لائحة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم

المصادر :

- ابن عربي، محي الدين : كتاب إنشاء الدوائر، نشرة نيبرج ليدن مطبعة بريل 1919م – 1339 هـ.
- ابن عربي، محي الدين: رسائل ابن عربي، تقديم وضبط مُحَّد شهاب الدين العربي، دار صادر ط1، من رسالة حلية الإبدال وما يظهر فيها من المعارف والأحوال).
- ابن منظور، لسان العرب، المجلد 15.
- بن عربي، محي الدين ، الفتوحات المكية، ج 3، دار صادر بيروت.
- بن عربي، محي الدين ، رسائل محي الدين بن عربي إلى الإمام فخر الدين الرازي، تحقيق عبد الرحمن حسن محمود، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، 1407هـ/1986م.
- بن عربي، محي الدين ، كتاب الوصايا، دار الإيمان، بيروت، دمشق 1958.
- بن عربي، محي الدين: التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية. مكتبة الثقافة الدينية، بورسعيد، بدون تاريخ النشر.
- بن عربي، محي الدين: رسالة الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من أسرار، تحقيق عبد الرحمن حسن محمود. مكتبة عالم الفكر، القاهرة ط1، 1986م
- بن عربي، محي الدين، روح القدس في محاسبة النفس، مؤسسة العلم للطباعة والنشر، دمشق 1964.
- بن عربي، محي الدين، كتاب المعرفة. تقديم وتحقيق مُحَّد أمين أبو جوهر، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر. دمشق. ط 3. 2008.

- الشيرازي، أبو مُحَّد روزبهان بن أبي نصر البقلي: مشرب الأرواح. ألف مقام ومقام من مقامات العارفين بالله تعالى. ضبط و تصحيح و تعليق عاصم ابراهيم الكيلاني. دار الكتب العلمية .بيروت ط 1. 2005هـ.
- الطوسي، أبو نصر عبد الله بن علي السراج ، اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي. ضبط وتصحيح كامل مصطفى الهنداوي. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1، 2001.
- القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن: الرسالة القشيرية في علم التصوف. تحقيق ودراسة هاني الحاج. المكتبة التوفيقية. مصر.د.ت .

المراجع :

- أبو زيد، نصر حامد: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي بيروت ط5، 2003.
- بلاتيوس، اسين: ابن عربي حياته ومذهبه ترجمة عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت. دار العلم، بيروت 1979.
- الحكيم، سعاد ، المعجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة، دار النشر دندرة، بيروت 1981.
- ستيس، ولتر، التصوف والفلسفة، ترجمة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999.

المجلات :

- خميس، ساعد ، الخيال والعقل في نظرية المعرفة الأكبر، مقال ضمن ندوة (ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة) تنسيق، مُحَّد المصباحي، منشورات كلية الآداب الرباط، ط1، 2003.

الهوامش

1) محي الدين بن عربي، كتاب المعرفة. تقديم وتحقيق مُحَّد أمين أبو جوهر، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر. دمشق. ط 3. 2008، ص 62.

2) محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج 2. ص 252.
3) نفس المصدر ، ج 3، ص 249.
4) محي الدين بن عربي: التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية. مكتبة الثقافة الدينية، بورسعيد، بدون تاريخ النشر، ص 105.
5) نفس المصدر. ص 106.
6) نفس المصدر ،. ص 324.
7) محي الدين بن عربي، روح القدس في محاسبة النفس، مؤسسة العلم للطباعة والنشر، دمشق 1964. ص 102.
8) سورة الروم الآية54.
9) محي الدين بن عربي، روح القدس في محاسبة النفس، ص 102.
10) نفس المصدر. الصفحة نفسها.
11) نص حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، ص 195.
12) محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج 2، ص 602.
13) نفس المصدر ، ج 3، ص 355.
14) نص حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، ص 197.
15) نفس المرجع ، ص 197.
16) نص حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، ص 197.
17) محي الدين بن عربي، روح القدس في محاسبة النفس، ص 101.
18) محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج 3، ص 285.
19) نفس المصدر ، ج 1، ص 372.
20) محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج 1، ص 360.
21) نفس المصدر ، ج 1، ص 360-361.
22) سورة المائدة آية 48
23) محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج 1، ص 362
24) سورة الانبباء الآية 22
25) محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج 1، ص 288.
26) نفس المصدر ، ص 163.
27) ولتر ستيس، التصوف والفلسفة، ترجمة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999. ص 337.
28) نفس المرجع ، ص 337.
29) محي الدين بن عربي: رسالة الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من أسرار، تحقيق عبد الرحمن حسن محمود. مكتبة عالم الفكر، القاهرة ط1، 1986م، ص 9.
30) محي الدين بن عربي: كتاب المعرفة، ص 70.
31) ساعد خميس، الخيال والعقل في نظرية المعرفة الأكبر، مقال ضمن ندوة (ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة) تنسيق، مُحَمَّد المصباحي، منشورات كلية الآداب الرباط، ط1، 2003، ص 142.

32) محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج 3، دار صادر بيروت، ص 291.
33) سورة الأعراف الآية 30.
34) سورة الواقعة الآية 62.
35) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 1، ص 577.
36) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 1، ج 3. ص 291.
37) محي الدين بن عربي، كتاب الوصايا، دار الإيمان، بيروت، دمشق 1958، ص 203.
38) محي الدين بن عربي، رسائل محي الدين بن عربي إلى الإمام فخر الدين الرازي، تحقيق عبد الرحمن حسن محمود، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، 1407هـ/1986م. ص 21.
39) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 2. ص 94.
40) نفس المصدر ، ص 319.
41) ابن عربي، رسائل ابن عربي، تقديم وضبط مُحَّد شهاب الدين العربي، دار صادر ط1، ص 57 من رسالة حلية الإبدال وما يظهر فيها من المعارف والأحوال).
42) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج4، ص 218-219.
43) نفس المصدر ج4، ص 162.
44) ابن عربي، الفتوحات المكية. ص.162.
45) نفس المصدر ،ج 4. ص 297-280.
46) نفس المصدر ، ج 4، ص 314.
47) نفس المصدر ، الصفحة نفسها.
48) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 4، ص 317.
49) نفس المصدر ج 4، ص 314-315.
50) نفس المصدر ، ج 4، ص 320.
51) محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية . ص 316.
52) نفس المصدر ، ج 4، ص 317.
53) نفس المصدر ، ج 4، ص 317.
54) محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية. ج 3، ص 316.
55) نفس المصدر ، الصفحة نفسها.
56) نفس المصدر ، ج 4، ص 319.
57) نفس المصدر ، الصفحة نفسها.
58) سورة الأنعام، الآية 94.
59) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 4. ص 284.
60) أبو نصر عبد الله بن علي السراج الطوسي، اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي. ضبط وتصحيح كامل مصطفى الهنداوي. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1، 2001، ص 296. ولد الطوسي عام 378 هـ، ولقب بطاووس

الفقراء. عرف عنه عشق التنقل والسياحة بين دمياط والبصرة وتبريز وغيرها. وله موسوعة في التصوف وهي كتاب اللمع، وقد تتلمذ القشيري على يديه. وافته المنية ببلدة طوس سنة 988 م.

61) أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف. تحقيق ودراسة هاني الحاج. المكتبة التوفيقية. مصر.د.ت ص148. ولد القشيري عام 376 هـ في إحدى قرى نيسابور، وذاق مرارة اليتم حيث عاش مع أمه، كان شغوفا بتعلم علم الحساب كما ارتبط شغفه بحضوره مجالس أبي علي الحسن بن علي النيسابوري الملقب بالدقاق. وكان يمقت السلطة لفسادها المالي وإرهاق كاهل أهل القرى بالضرائب توفي عام 465 هـ.

62) نفس المصدر ص 148-149.

63) نفس المصدر. ص149.

64) أبو مُحَّد روزبهان بن أبي نصر البقلي الشيرازي: مشرب الأرواح. ألف مقام ومقام من مقامات العارفين بالله تعالى. ضبط و تصحيح و تعليق عاصم ابراهيم الكيلاني. دار الكتب العلمية .بيروت ط 1. 2005هـ. ص 153.

65) نفس المصدر ، الصفحة نفسها، ص 153.

66) نفس المصدر.ج3.ص 335.

67) نفس المصدر ، ج7، ص 63.

68) محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية ، ج 4، ص 142 – 143.

69) المصدر نفسه ، ج4.ص 47-48.

70) محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية .ج3.ص316.

71) محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية.ج 3، ص 555.

72) نفس المصدر.ج3. ص443-444.

73) نفس المصدر.ج4.ص219.

74) نفس المصدر ، ج 4، ص 323.

75) ابن عربي: الفتوحات المكية. ج 1 ص 255.

76) نفس المصدر ، ص 250-251.

77) نفس المصدر ، ج 4، ص 288.

78) نفس المصدر ، ج 4، ص 290.

79) نفس المصدر ، ج 14، ص 421.

80) نفس المصدر ، الصفحة نفسها.

81) محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية ، ج 2، ص 360.

82) نفس المصدر ، ج 4، ص 290-291.

83) نفس المصدر ، ج 2، ص 496.

84) محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية ، ج 3، ص 210.

85) نفس المصدر ، الصفحة نفسها.

86) نفس المصدر ، ج 2، ص 409.

87) ابن عربي، كتاب إنشاء الدوائر، نشرة نيبرج ليدن مطبعة بريل 1919م – 1339 هـ، ص 36.

88) ابن عربي الفتوحات المكية، ج2 ص 497.
89) سين بلاثيوس، ابن عربي حياته ومذهبه، ص 213.
90) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2، ص 497.
91) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2، ص 497.
92) نفس المصدر، ص 498.
93) سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة، دار النشر دندرة، بيروت 1981، ص 113.
94) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، ص 457.
95) نفس المصدر ، ج2، ص 498.
96) ابن عربي، الفتوحات المكية، ص. 498.